

- Van Engen, John, »The christian middle ages as a historiographical problem«, in: ders., *Religion in the history of the medieval west* (Variorum collected studies series 793), Aldershot/Burlington 2004, I: S. 519–552.
- Verger, Jacques, »Coacta ac periculosa societas. La difficile intégration des réguliers à l'université de Paris au XIIIe siècle«, in: Claude Carozzi/Daniel Le Blévec/Huguette Taviani-Carozzi (Hg.), *Vivre en société au moyen âge. Occident chrétien VIe-XVe siècle* (Collection le temps de l'histoire), Aix-en-Provence 2008, S. 261–279.
- Weber, Max, »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: ders., *Schriften zur Religionssoziologie*, Bd. 2, 8. Aufl., Tübingen 1986, S. 536–573.
- Wei, Ian P., »The masters of theology at the university of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries: An authority beyond the schools«, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, Jg. 75 (1993), S. 37–63.
- Wei, Ian P., »The self-image of the masters of theology at the university of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries«, *Journal of ecclesiastical history*, Jg. 46 (1995), S. 398–431.
- Wei, Ian P., *Intellectual culture in medieval Paris. Theologians and the university, c. 1100–1330*, Cambridge 2012.
- Weltecke, Dorothea, »Quod lex christiana impedit addiscere«. Gelehrte zwischen religiöser Verdächtigung und religionskritischer Heroik«, in: Frank Rexroth (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 73), Ostfildern 2010, S. 153–184.
- The opuscula of William of Saint-Amour: The minor works of 1255–1256*, hg. v. Andrew G. Traver (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter N.F. 63), Münster 2003.
- William of Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum. Edition, translation, and introduction*, hg. v. Guy Geltner (Dallas medieval texts and translations 8), Louvain/Paris 2007.
- Wilson, Gordon Anthony, *A companion to Henry of Ghent* (Brill's companions to the christian tradition 23), Leiden/Boston 2011.
- Zimmermann, Albert (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, 2. Bde. (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin/New York, 1976.

Disziplinen und Institutionen. Grenzen des Wissens im Mittelalter¹

Maarten J.F.M. Hoenen

Ich möchte meinen Beitrag mit einer Überlegung beginnen, die man leicht vergisst, wenn man sich als Wissenschaftler mit Wissen beschäftigt. Wie sieht Wissen eigentlich aus? Für uns Wissenschaftler ist Wissen, das heißt begründete Erkenntnis, eine Selbstverständlichkeit. Auch unser Umfeld versteht, was damit gemeint ist. Denn im alltäglichen Leben wird der Mensch immer wieder gefragt, Rechenschaft abzulegen von seinen Taten und seinen Überzeugungen. Aber wie tut man das? Wenn ich gefragt werde, weshalb ich denke, dass die Demokratie die beste Staatsform sei, dann ist die Antwort »weil das Wort »Demokratie« zehn Buchstaben hat und zehn eine perfekte Zahl ist« nicht gerade überzeugend. Die Begründung muss auf die Sache selbst bezogen sein. Aber wie finde ich die Aspekte, auf die sich die Begründung stützen soll? Wie sieht Wissen eigentlich aus?

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Wissen im Sinne von begründeter Erkenntnis eine Entdeckung der klassischen Antike ist. Es war eine Entdeckung, die – das muss man sich als Wissenschaftler merken – nicht selbstverständlich war, sondern auf Widerstand stieß. Sokrates, der als Erfinder dieser Form der Erkenntnis gilt, hat seine Errungenschaft mit dem Leben bezahlen müssen. Er führe neue Götter ein und verderbe die Jugend, waren die an ihn gerichteten Beschuldigungen.² Platon, Schüler des Sokrates, hat in seinen Dialogen, in denen er Sokrates in immer wieder anderen Begründungsversuchen als Protagonisten auftreten lässt, ein plastisches Bild entworfen, wie es zu dieser Entdeckung von Wissen kam und

¹ Der Beitrag wird hier so publiziert, wie er in Göttingen am 29. Februar 2012 mündlich vorgetragen wurde. Nur die nötigsten Anpassungen wurden gemacht und Hinweise auf Belege und Literatur hinzugefügt.

² Platon, Apologie (18C).

welche die damit verbundenen Probleme waren, die zum Todesurteil über den Erfinder, Sokrates, führten.³

Ich werde gleich auf Sokrates weiter eingehen, denn sein Fall spricht eine Problematik an, die im Mittelalter noch genauso lebendig war wie in der Antike. Will man die Dynamik von Disziplinen und Institutionen im Mittelalter verstehen, will man begreifen, was Disziplinen und Institutionen mit Wissen zu tun haben und weshalb – das wäre meine These – Wissen zwangsläufig in Disziplinen und Institutionen sich gestaltet hat, dann muss man das Problem, das mit Sokrates erstmals auftauchte, genau kennen. Aus dieser These, dass Wissen sich im Mittelalter naturgemäß in Disziplinen und Institutionen gestaltet hat, will ich noch eine zweite These ableiten, die sich direkt auf das Thema des vorliegenden Bandes bezieht. Will man die Grenzen zwischen Wissen und Nicht-Wissen im Mittelalter verstehen, dann muss man an erster Stelle die Grenzen zwischen den Disziplinen oder den Institutionen studieren. Was Wissen und was Nicht-Wissen ist, wird durch Disziplinen und Institutionen definiert. Ich plädiere also für einen institutionellen Zugang zur Wissensgeschichte des Mittelalters.

Damit Sie mich gleich am Anfang nicht falsch verstehen: Meine These beruht auf der historischen Tatsache, dass Wissen entdeckt wurde und somit auch verteidigt werden musste. Wissen ist nicht etwas Selbstverständliches, das jede Kultur oder Epoche so aus dem Regal nehmen kann. Der Mensch kann sich seinen Wahrnehmungen und den darauf gründenden Überzeugungen gegenüber ganz unterschiedlich verhalten. Er kann sie glauben, meinen, postulieren. Er kann sie aber auch wissen wollen. Wenn er sie wissen will, sucht er nach Gründen, aus denen er sie ableiten kann. Platon und Aristoteles sind die ersten Gelehrten, die sich ausführlich mit dieser Form der Überzeugung beschäftigt und sie von anderen Formen abgegrenzt haben. Aristoteles schreibt in seiner *Metaphysik* diese Entdeckung Sokrates zu und gibt auch genau an, worin sie eigentlich bestand. Sokrates habe, so führt er aus, erstmals das Begründen mit Hilfe von Definitionen durchgeführt. Damit habe er den Grundstein für alle Formen von Wissenschaft gelegt. Denn er habe erkannt, was eine Begründung erst zu einer Begründung macht, nämlich wenn sie sich auf die Definition der Sache stützt.⁴ Was bringt nun die Definition zum Ausdruck und weshalb gilt sie als auf die Sache selbst bezogen?

³ Siehe etwa ders., Menon (89E–95A).

⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, I.6 (987b1–4) und XIII.4 (1078b27–30).

Die Antwort ist auf den ersten Blick überraschend, weil sie so kurz ist: das ›Was‹ einer Sache. Die Definition bringt zum Ausdruck, ›was‹ gemeint ist, wenn wir von einer Sache, zum Beispiel vom Menschen, sprechen. Sie expliziert das vom Sprechenden Intendierte. Die Begründung findet deshalb vorzugsweise in einer Befragung oder Debatte statt, in der auf das ›was ist es?‹ insistiert und somit die Definition gesucht wird.⁵ Die Kunst dieses Befragens wird in der Antike ›Dialektik‹ oder ›Logik‹ genannt, später auch die ›Wissenschaft des Definierens‹ (Cicero) oder die ›Wissenschaft des Disputierens‹ (Augustinus).

Ich hatte ja gesagt, dass das Suchen nach dem ›Was‹ nicht selbstverständlich ist. Die Angelegenheit ist aber etwas komplizierter als sie auf den ersten Blick erscheint. Platons Dialog *Menon* verdeutlicht die Problemlage. Menon fragt in diesem Dialog Sokrates, ob Tugendhaftigkeit lehrbar sei, und Sokrates antwortet, dass er diese Frage nicht beantworten könne, wenn er nicht vorher wisse, was Tugendhaftigkeit sei. Denn nur wenn man wisse, was eine Sache ist, könne man bestimmen, ob dieser Sache eine gewisse Eigenschaft, wie zum Beispiel lehrbar zu sein, zukomme.⁶ Menon ist damit völlig einverstanden und will sich gleich an die Bestimmung machen, was Tugendhaftigkeit sei. Er verweist dazu auf einzelne Beispiele von Tugendhaftigkeit: die Tugendhaftigkeit des Mannes, die Tugendhaftigkeit der Frau. Sokrates ist damit nicht einverstanden. Das ›Was‹ gebe ja nicht das Verschiedene, sondern das Gleiche an, das sich durch all diese Beispiele zieht. Es sei die Gestalt oder Form, auf die man blickt, wenn man nach dem ›Was‹ sucht.⁷ Menon unternimmt daher einen neuen Versuch, das Gleiche oder Eine zu greifen, scheitert aber erneut. Auch all seine anderen Versuche bleiben erfolglos.⁸ Am Ende stellt Menon fest, dass er nicht explizieren könne, was er meint, wenn er von Tugendhaftigkeit spricht. Er ist verwirrt, da er nicht versteht, wie er dennoch wie selbstverständlich von Tugendhaftigkeit habe sprechen können, wirft Sokrates vor, ihn völlig betäubt zu haben und warnt ihn, aufzupassen, dass man ihn nicht der Hexerei beschuldigen wird.⁹

Platon macht in dieser Szene auf literarische Weise deutlich, was er in anderen seiner Werke, etwa der *Politeia*, inhaltlich begründet: Es gibt ver-

⁵ Ders., Topik, VI.14 (151b18–23) und *Metaphysik*, VIII.2 (1043a21–26).

⁶ Platon, *Menon* (71B).

⁷ Ebd. (72C).

⁸ Ebd. (74A) und (75A).

⁹ Ebd. (80AB).

schiedene Formen des Wissens und die Form des begründeten Wissens ist die allerschwierigste, denn sie bewegt sich auf einem Gebiet, das der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist.¹⁰ Modern ausgedrückt, bewegt sie sich auf dem Gebiet der Theorie. Die Begründung ist nicht mit der begründeten Sache identisch, dennoch soll sie auf diese Sache bezogen sein.

Wichtig für uns ist festzuhalten, dass die Entdeckung des begründeten Wissens nicht selbstverständlich war, und dass sie nur selbstverständlich werden konnte unter der Bedingung einer neuen Wissenschaft, die sich nicht mit sinnlichen Dingen, sondern mit Abstrakta beschäftigt. Diese Wissenschaft ist die Dialektik oder Logik, die die Verfahren des richtigen Befragens zum Gegenstand hat und den anderen Wissenschaften hilft, das »Was es ist«, nach dem sie auf der Suche sind, auf den Punkt zu bringen. Sich mit Wissen zu beschäftigen verlangt stets ein Wissen von diesem Wissen. Dieses liefert die Dialektik oder Logik, weshalb sie seit der Antike gerne als die »Wissenschaft von den Wissenschaften« bezeichnet wird.¹¹

Wo bleiben jetzt die Institutionen? Auch hier sind die Schriften von Platon höchst instruktiv. Platon sieht, dass mit der Existenz einer Wissenschaft der Wissenschaften ungewollt ein großes Problem entstehen kann: Wenn sich diese Wissenschaft der Wissenschaften in einem leeren Raum bewegt und nicht fest mit den Wissenschaften, die sie begründen soll, verbunden ist, kann sie großen Schaden anrichten. Denn diese Wissenschaft gibt nur an, wie Wissen formal auszusehen hat. Sie beschäftigt sich nicht mit den Gegenständen selbst, etwa dem Menschen, dem Staat oder der Natur, sondern mit der Art und Weise, wie diese in einen Begründungszusammenhang gebracht werden müssen. Verwendet man diese Wissenschaft ohne Kenntnis der realen Gegenstände, dann sehen die Begründungszusammenhänge der Form nach zwar gut aus, sind jedoch der

10 Ders., *Politeia*, VI (509D–511E).

11 Siehe etwa Augustinus, *Über die Ordnung*, II,13.38, S. 317f.: »Wie dürfte sie [sc. die menschliche Vernunft] also dazu übergehen, Neues herzustellen, wenn sie nicht zuvor sozusagen ihre eigenen Werkzeuge und Hilfsmittel unterschieden, aufgenommen, geordnet hätte und so die Wissenschaft der Wissenschaften, die man Dialektik nennt, hervorgebracht hat? Sie ist es, die sowohl lehren als auch lernen lehrt; in ihr zeigt die Vernunft sich selbst, sie deckt vor sich selbst auf, was ihr Wesen ist, was sie will und was sie vermag.« Diese Stelle wurde in der Nachzeit immer wieder zitiert, so zum Beispiel von Hrabanus Maurus (*De institutione clericorum*), Johannes von Salisbury (*Metalogicon*) und Peter Abaelard (*Theologia christiana*). In der Frühen Neuzeit taucht sie im Brief des Druckers an den Leser auf, der Julius Pacius' Ausgabe des aristotelischen *Organon* beigegeben war. Siehe *Aristotelis Peripateticorum principis Organum*, fol. [*vr].

Sache nach falsch. Dies führt zu einer Verachtung des Begründens und somit zu einer Abneigung gegenüber den Wissenschaften selbst. Man meint, nichts könne mit Sicherheit gewusst werden.¹²

In seiner *Politeia* geht Platon ausführlich auf dieses Problem ein und seine Antwort wirkt bis in die Frühe Neuzeit nach: Wissen kann nur in Form eines sorgfältig ausgedachten Curriculums erworben werden, in dem die Disziplinen jeweils einen bestimmten Platz einnehmen. In der *Politeia* beginnt das Curriculum mit der Arithmetik und der Geometrie als den Wissenschaften, in denen sich der menschliche Geist im Denken über abstrakte Gegenstände schulen kann, um danach die erworbenen Fähigkeiten in der Astronomie und Harmonielehre auf konkrete Gegenstände aus der sinnhaften Welt anzuwenden. Die letzte und höchste Stufe bildet die Dialektik oder Logik, die den Schüler trainiert, vom Wissen, das er erworben hat, Rechenschaft abzulegen, so dass er auf alle möglichen Fragen Rede und Antwort stehen und so die Wahrheit seines Wissens unter Beweis stellen kann.¹³

Uns sollen jetzt nicht die einzelnen Fächer des Curriculums interessieren, sondern die Gesamtkonstellation, die sich durch zwei Charakteristika auszeichnet: Zum Einen, dass die Wissenschaften ohne die Wissenschaft der Wissenschaften keine Rechenschaft von ihrem Wissen ablegen können. Zum Anderen, dass die Wissenschaft der Wissenschaften ohne inhaltlichen Bezug zu den Wissenschaften leer ist und etwas vortäuscht, das sie nicht hat, nämlich Wissen.

Ich hatte am Anfang meines Beitrags zwei Thesen formuliert, die auf den engen Bezug zwischen Wissen einerseits und Institutionen und Disziplinen andererseits im Mittelalter abhoben. Ich will jetzt noch eine dritte These hinzufügen: Die großen Auseinandersetzungen im Mittelalter über die Frage, was Wissen sei, lassen sich in der Regel als Debatten verstehen, die sich aus dem Verhältnis zwischen den Wissenschaften und der Logik als Wissenschaft der Wissenschaften ergeben, einem Verhältnis also, das unmittelbar mit der Struktur des Curriculums zusammenhängt. Weil die

12 Platon, *Politeia*, VII (539B–D). Eine gleichartige Kritik wird am Ende des Mittelalters von Johannes Gerson hervorgebracht. Er prangert in diesem Zusammenhang die scholastische Theologie an und stellt ihr die mystische gegenüber. Die scholastische Theologie verführe wegen ihrer Verwendung der Logik leicht dazu, lediglich von leeren Begriffen zu handeln, die nicht auf Erfahrung beruhen, wie sie in der mystischen Theologie gesucht wird. Sie führe deshalb zu Streitsucht. Siehe Johannes Gerson, *De mystica theologia*, I,32, S. 82–85.

13 Platon, *Politeia*, VII (552C–573D).

Curricula von Institutionen getragen werden, die den Unterricht in den Wissenschaften anbieten, wie Universitäten, Ordenskonvente und Stadtschulen, sind diese Institutionen auch immer in die Debatten involviert. Denn die Repräsentanten dieser Institutionen entscheiden über Aufbau und Inhalt des Curriculums.¹⁴

Blickt man nun auf das Mittelalter, so kann man feststellen, dass stets am Zusammengehen der Wissenschaften und der Wissenschaft der Wissenschaften festgehalten wurde, auch wenn einzelne Disziplinen durch andere ausgetauscht wurden. Die einzelnen Disziplinen der *septem artes* des frühen Mittelalters finden sich zum Beispiel an den Universitäten des späten Mittelalters kaum noch wieder. Was aber geblieben ist, ist eine Verbindung der trivialen Wissenschaften von der Sprache, die sich an den Universitäten fast ganz auf die Logik konzentrieren, und der quadrivialen Wissenschaften von den Dingen, die an den Universitäten anhand der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles unterrichtet werden. Die großen Debatten drehen sich daher nicht um die Frage, ob die Wissenschaft der Wissenschaften notwendig ist oder nicht. So hatte ja bereits Augustinus in seiner *De doctrina Christiana* dargelegt, dass ohne gute Kenntnisse der Logik jegliche Wissenschaft, auch die Auslegung der Heiligen Schrift, zum Scheitern verurteilt ist.¹⁵ Die Frage war somit eher, welche Art von Logik es erlaubt, die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften zu begründen.

Nun ist es nicht ganz zutreffend von verschiedenen Arten von Logik im Mittelalter zu sprechen, denn in der Regel ging es immer um die Logik des Aristoteles. Diese Logik wurde jedoch von einer bestimmten Semantik getragen, deren Grundannahmen von Aristoteles nicht immer ausgesprochen wurden, sondern von den frühen Kommentatoren zuerst aufgedeckt und dann in der Auseinandersetzung mit anderen Schulen ver-

14 Ein lehrreiches Beispiel aus dem späten Mittelalter ist der Wegestreit. Dazu Tewes, *Die Bursen*, S. 279–332.

15 Augustinus, *Die christliche Bildung*, Buch 2, XXXI.48.117, S. 87: »Die Disziplin der Erörterung, d.h. die Dialektik, vermag am meisten bei der Durchdringung und Lösung von allen Arten von Fragen, die in der Hl. Schrift auftauchen. Nur muß man sich hierbei vor der Streitlust und einer gewissen kindischen Prahlerci hüten, die den Gegner täuschen will. Es gibt nämlich viele so genannte Trugschlüsse, d.h. falsche Schlußfolgerungen aus Überlegungen, die meistens wahre so nachahmen, daß sie nicht allein geistig träge, sondern auch kluge Leute täuschen, wenn diese weniger sorgfältig aufpassen.« Auch diese Stelle wird in dem oben (Anm. 11) genannten Brief an den Leser in Julius Pacius' Ausgabe des *Organon* zitiert.

teidigt wurden.¹⁶ Dabei wurde schon bald deutlich, dass die Entscheidung, ob etwas mit Hilfe der Logik als wissenschaftlich begründet betrachtet werden könne, unmittelbar von der Akzeptanz dieser semantischen Voraussetzungen abhing und dass Begründungen anders aussehen, wenn sich die semantischen Voraussetzungen ändern.¹⁷

Ich werde nun im zweiten Teil meines Beitrags an einem Beispiel versuchen zu verdeutlichen, wie im Mittelalter Grenzen zwischen Wissen und Nicht-Wissen gezogen wurden und wie dabei die Debatten über die semantischen Voraussetzungen der Logik eine Rolle spielten. Um den Bezug zu den Institutionen deutlich zu machen, nehme ich eine Auseinandersetzung, an der auch institutionelle Entscheidungsträger direkt beteiligt waren.

Das Beispiel bezieht sich auf die Universität von Paris. Am 29. Dezember 1340 erlässt die dortige Artesfakultät ein Statut gegen einen bestimmten Umgang mit der Logik, und zwar einen, so könnte man diesen Umgang beschreiben, der zu viel auf die Logik und zu wenig auf die mit Hilfe der Logik behandelte Sache schaut.¹⁸ Wir sind hier also bei der Problematik, die Platon in seiner *Politeia* angesprochen hatte. Die Fakultät betrachtet diesen Umgang als eine verderbliche Spitzfindigkeit, die mehr wissen will als nötig ist. Die Irrlehre streue ungesunde Keime aus, aus denen Irrtümer nicht nur im Bereich der Philosophie, sondern auch im Bereich der Auslegung der Heiligen Schrift erwachsen könnten. Dieser schädlichen Krankheit wolle die Fakultät durch den Erlass dieses Statuts, das diesen Umgang verbieten solle, entgegenwirken.¹⁹

16 Dazu Sorabji, *Commentators*, S. 250–292.

17 Aufschlussreich ist folgende Stelle über die verschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen über die Implikation bei Sextus Empiricus, *Grundriß*, S. 181f. [II, 110–112]: »Philon nämlich nennt eine richtige Implikation eine solche, die nicht mit Wahrem beginnt und mit Falschem endet [...]. Diodor dagegen nennt sie eine Implikation, für die es weder möglich war noch möglich ist, daß sie mit Wahrem beginnt und mit Falschem endet. [...] Diejenigen, die den »Zusammenhang« einführen, nennen eine Implikation richtig, wenn der kontradiktorische Gegensatz ihres Nachsatzes mit ihrem Vordersatz unverträglich ist. [...] Die nach dem »impliziten Sinn« Urteilenden schließlich sagen, eine Implikation sei wahr, deren Nachsatz im Vordersatz dem Sinne nach enthalten sei.«

18 Dieses Statut ist in der Forschung schon öfters untersucht worden, zuletzt von Goubier/Pouscoulous, *Virtus Sermonis*, S. 214–239, jedoch niemals aus der Perspektive der Logik als Wissenschaft der Wissenschaften. Im Aufsatz von Goubier/Pouscoulous wird auf weitere Literatur verwiesen.

19 Ich zitiere aus der deutschen Übersetzung, die der inzwischen veralteten Monographie von Rupert Paqué beigegeben ist, *Das Pariser Nominalistenstatut*, S. 9: »Nun ist aber

Bevor ich darlegen werde, worin dieser Umgang mit der Logik besteht, ist es wichtig, sich über die Gesamtlage im Klaren zu sein. Es handelt sich hier nicht um eine Kritik an der Logik als solcher. Im Gegenteil. Das Statut weiß um die große Bedeutung der Logik für die Philosophie und Theologie. Die Fakultät wendet sich nur gegen eine bestimmte semantische Auffassung über den Ursprung der Bedeutung der Wörter in den Wissenschaften. Nun muss man wissen, dass die Logik seit dem Ende des 13. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung erfahren hatte, sowohl in der Philosophie als auch der Theologie. Vor allem in der Theologie führte der verstärkte Einsatz der Logik zu einer neuen Art der Problembehandlung. Die Autorität wurde zunehmend durch das logische Argument abgelöst. Nicht der Inhalt selbst stand im Mittelpunkt, sondern dessen Begründung, wobei diese Begründung nicht durch das Heranziehen von weiteren Textstellen geliefert wurde, sondern durch das logische Argument. Man fragte zum Beispiel nicht länger, ob es nur einen Gott gebe, sondern ob es bewiesen werden könne, dass es nur einen Gott gibt. Der Schwerpunkt der Diskussion innerhalb der Theologie verlagerte sich somit zunehmend auf die Feststellung der Beweisbarkeit eines Satzes, auch wenn man schon wusste, dass er wahr war.²⁰

Nun hatte schon Aristoteles in seinen logischen Schriften hervor gehoben, dass bei einer Beweisführung jegliche Ambiguität ausgeschlossen werden müsse. Es macht wenig Sinn, über die Frage zu diskutieren, ob Banken vom Staat gefördert werden sollen, wenn die eine Person unter »Bank« eine Sitzgelegenheit versteht, die andere dagegen ein Kreditinstitut.²¹ Deshalb müssen vor jeglicher Disputation die Begriffe geklärt werden. Aristoteles fing daher seine *Kategorien*, die traditionell als die erste Schrift

neuerdings zur Kenntnis gekommen, daß einige Angehörige unserer Fakultät der freien Künste, die gewissen verderblichen Spitzfindigkeiten anhängen, nicht vom festen Felsen (der Wahrheit) ausgehen und mehr wissen wollen als nötig ist, gewisse ungesunde Keime auszustreuen suchen, aus denen künftig unerträgliche Irrtümer nicht nur im Bereich der Philosophie, sondern auch im Bereich der Heiligen Schrift erwachsen können. Im Bestreben, dieser so pestbringenden Krankheit Abhilfe zu schaffen, haben wir daher, so gut wir es vermöchten, ihre unheiligen Grundlagen und Verirrungen zusammengetragen und setzten dazu nun in aller Form folgendes fest: [...]« Hier auf folgen die Bestimmungen des Statutes. Der lateinische Text ist ediert in *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 2/1, n. 1042, S. 505ff.

20 Ein Blick in Wilhelm von Ockham's *Quodlibeta* macht diesen Fokus auf die Beweisbarkeit deutlich. Mehrere der dort behandelten Fragen beginnen mit »Ob bewiesen werden kann, dass«. Siehe das Verzeichnis der Fragen in Ockham, *Quodlibeta*, S. 828–838.

21 Aristoteles, *Topik*, I.18 (108b7–31).

seines *Organon* gilt, mit der Behandlung von Homonymen, Synonymen und Paronymen an. Im Mittelpunkt steht dabei die semantische Unterscheidung zwischen sprachlichem Zeichen (oder Wortlaut), begrifflichem Inhalt und Ding. Bei Homonymen ist das Zeichen identisch, aber der begriffliche Inhalt und das Ding sind verschieden, wie im Beispiel mit der Bank. Bei Synonymen dagegen verhält es sich anders. Hier sind das sprachliche Zeichen und der begriffliche Inhalt identisch, jedoch die Dinge verschieden, zum Beispiel wenn ein Mensch und ein Ochse beide »Lebewesen« genannt werden.²²

Die Beweisführung während einer Disputation ist ein Akt zwischen Menschen, die mit Hilfe von Zeichen, in der Regel gesprochenen Wörtern, durchgeführt wird. Die Zeichen sind die Träger der begrifflichen Inhalte. Ohne Zeichen können Menschen ihre begrifflichen Inhalte, ihre Gedanken, sich nicht gegenseitig mitteilen. Zeichen sind also die notwendige Voraussetzung zur Vermittlung von Gedanken, so die allgemeine Lehre von Philosophen und Theologen des frühen 14. Jahrhunderts.²³

Wie wirkte sich diese Überzeugung nun auf die Logik aus und wie konnte es zu dem genannten Eingriff der Pariser Artesfakultät kommen? Einige Logiker zogen aus der Notwendigkeit von Zeichen den Schluss, dass die Logik an erster Stelle mit Wörtern sich beschäftigen müsse, nicht mit den begrifflichen Inhalten, die von diesen Wörtern getragen werden.²⁴ Dies bedeutet keineswegs, dass die Logik nur auf den Wortlaut schauen soll, nicht auch auf den Inhalt. Der Inhalt spielt sehr wohl eine Rolle, jedoch nur in einem eingeschränkten Sinne. Es sollte nur jeweils um einen bestimmten Inhalt gehen, und zwar die Bedeutung, die ohne weitere Erklärung von allen Beteiligten verstanden würde und deshalb als die eigent-

22 Ders., *Kategorien* 1 (1a1–12).

23 Ockham, *Summe der Logik*, Kap. 1, S. 5: »Sie [sc. die gedanklichen Termini] kommen allein im Geiste vor und können außerhalb dessen nicht geäußert werden, wenn auch die ihnen als untergeordnete Zeichen zukommenden gesprochenen Ausdrücke außerhalb des Intellektes vorgetragen werden können.«

24 In seiner in England zwischen 1360 und 1373 geschriebenen *Summa logicae* nennt der Franziskaner Richard Brinkley die Haltung, dass die Logik an erster Stelle mit dem gesprochenen Wort und nicht mit dem damit verbundenen gedanklichen Inhalt sich beschäftigen sollte, die »moderne Vorgehensweise« (*usus modernorum*). Er selbst jedoch lehnt diese Vorgehensweise ab. Siehe die Teiledition seiner *Summa logicae* in Gal/Wood, Richard Brinkley, S. 67.

liche Bedeutung galt. Nur diese dürfe als die gültige Bedeutung in der Logik angenommen werden.²⁵

Vielleicht wundern Sie sich über diese Einschränkung auf nur eine Bedeutung. Sie war aber gut überlegt. Denn sie zog das Fazit aus der für das Mittelalter maßgeblichen Bestimmung der Logik als der Wissenschaft, die das Wahre vom Falschen unterscheidet.²⁶ Sätze galten als Träger von Wahrheit und Falschheit. Was machen Sie nun, wenn sie von einem bestimmten Satz zugestehen müssen, dass er zugleich wahr und falsch ist? Dann verliert die Logik jegliche Entscheidungsgewalt. In diese Situation geraten die Logiker aber, wenn sie zulassen würden, dass Wörter mehrere als nur die Grundbedeutung haben können. Es liegt also nahe, an der einfachen Bedeutung der Wörter festzuhalten, um die Logik als Wissenschaft der Wissenschaften zu retten.

Diese Semantik bestimmter Logiker hatte indes eine ungeahnte theologische Implikation, die diese Vorgehensweise zu bestätigen schien. Nach dem Matthäus-Evangelium (Mt 5,37) beauftragte Christus seine Jünger, eine klare Sprache zu sprechen, die keine Doppeldeutigkeiten zulassen solle. Der Christ benutze seine Wörter mit nur einer Bedeutung: »Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein.« Alles, was über diese eine Bedeutung hinausgeht, ist Einflüsterung des Teufels. Auch an anderen Stellen der Heiligen Schrift taucht dieses Bekenntnis zur eindeutigen Sprache auf. Paulus behauptet im zweiten Brief an die Korinther (II Cor 1,17–19), dass er niemals gleichzeitig Wahres und Falsches tun oder lehren würde. Er begründet seine Einstellung damit, dass Christus nicht nur eindeutig gesprochen, sondern auch dementsprechend gehandelt habe: »Denn Gottes Sohn Jesus Christus, der euch durch uns verkündigt wurde – durch mich, Silvanus und Timotheus –, ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht.« Die Botschaft ist klar. Die eine Sache sollte nur durch das eine Wort zum Ausdruck gebracht werden. Nur unter dieser Bedingung ist die Wahrheit der Aussage garantiert. Das Anliegen der Logiker hatte somit höchste theologische Brisanz. Zugleich aber drangen die Logiker damit in das Herrschaftsgebiet der Theologen ein: das

25 Genau diese Einschränkung auf die eine, wörtliche Bedeutung des Wortes wurde vom genannten Statut der Artesfakultät angeklagt. Siehe Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, S. 11: »Desgleichen soll niemand behaupten, man dürfe keinen Satz anerkennen, der nicht in seinem eigentlichen Sinn richtig sei.«

26 Siehe etwa Hugo von Sankt Viktor, *Studienbuch*, S. 215: »Dialektik ist die scharfsinnige Unterscheidung, die das Wahre vom Falschen unterscheidet.«

Sprechen der Wahrheit. Sie taten dies zwar, indem sie sich auf die eigene Aufgabe der Logik konzentrierten, nämlich das Trennen zwischen Wahrem und Falschem, das sie mit ihrer Semantik zu begründen suchten; diesen Übergriff wollten sich die Theologen dennoch nicht gefallen lassen.

Die ersten Kritiker tauchen schon vor dem Erlass des Statuts auf. Franciscus de Mayronis, ein Franziskanertheologe des frühen 14. Jahrhunderts, schrieb kurz vor 1328 eine Logik, in der er die Theologie gegen die Angriffe bestimmter Philosophen verteidigen wollte. Schon gleich zu Beginn hebt er hervor, dass diese Philosophen der Meinung seien, dass die Logik sich lediglich mit Wörtern beschäftige und nicht mit begrifflichen Inhalten. Sie ließen sich dabei durch Aristoteles in die Irre führen, der über Logik nur nach den Maßstäben der sinnlichen Welt spreche und dabei alles Übernatürliche außer Acht lasse. Franciscus de Mayronis versucht in seinem Werk, diese Philosophen davon zu überzeugen, wie die Theologen anzunehmen, dass in jeder Aussage nicht nur die Wörter, sondern auch die begrifflichen Inhalte mit bedacht werden müssen. Nur so könne man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes entscheiden.²⁷

Was den Theologen dazu trieb, sich gegen die Semantik zu wenden, wie sie von bestimmten Philosophen vertreten wurde, ist nicht schwer zu erraten: Die Heilige Schrift ist voll von bildlicher Rede. Folgte man der Semantik dieser Logiker, wären solche Sätze alle als unwahr zu klassifizieren.²⁸ Das Problem beginnt schon ganz am Anfang, beim zweiten Satz der Genesis: »Gottes Geist schwebte über dem Wasser« (Gn 1,2). Wie kann der göttliche Geist über dem Wasser schweben? Wenn er über dem Wasser schwebte, könne er nicht der Geist Gottes sein, von denen die Theologen behaupten, er sei unveränderlich, überall und ungeteilt. Problematischer wird es bei Sätzen wie »Blinde sehen« (Mt 11,15). Auch ohne theologische Bildung kann man sehen, dass dieser Satz unmöglich wahr sein kann, denn so wie er sprachlich formuliert ist, wird buchstäblich behauptet: »Blinde sehen«. »Sehen« (*vident*) ist nämlich im Lateinischen

27 Franciscus de Meyronnes, *Passus*, Super Universalia, 1, fol. 2rb, und Super Librum Perihemeneias, 5, fol. 21ra.

28 Aristoteles hatte das Problem in seiner Topik, VI.2 (139b32–36), bereits erkannt. Ich zitiere nach der Übersetzung von Eugen Rolfes in Aristoteles, *Philosophische Schriften*, Bd. 2, S. 126: »Ein anderer Ort (um wegen Undeutlichkeit Einspruch zu erheben) ist gegeben, wenn der Gegner metaphorisch spricht, etwa die Wissenschaft ein Unumstößliches sein läßt, oder die Erde eine Amme, oder die Mäßigkeit einen Einklang. Jede Metapher ist undeutlich. Man kann auch den, der von ihr Gebrauch macht, schikanieren, als habe er es eigentlich gemeint.«

isens Indikativ. Was muss man in solchen Fällen tun? Die einfachste Lösung ist, zu behaupten, dass die in diesen Sätzen verwendeten Wörter eine andere Bedeutung besitzen als normalerweise. So wurde auch oft von Logikern entschieden. Es handle sich um Homonyme, so wurde gesagt. Aber das semantische Problem war damit nicht gelöst: Wie findet man die richtige, besondere Bedeutung von zum Beispiel »schweben« oder »sehen« und wie entscheidet man in diesem Fall über Wahrheit und Falschheit der Sätze, in denen diese Wörter verwendet werden? Dafür hatte man doch gerade die Logik entwickelt. Offensichtlich war man hier in ein Patt geraten, in dem zwei Semantiken sich gegenseitig als unvereinbar gegenüberstanden: die der Wissenschaftler, die in ihren Quellen die gleichen Wörter verschiedenen Bedeutungen vorfanden, und die bestimmter Wissenschaftler der Wissenschaften, die darauf hinwiesen, dass ohne Eindeutigkeit der Wörter jeglicher Begründungsversuch in den Wissenschaften unmöglich sei.

Betrachten wir jetzt das Statut, das die Artesfakultät erlassen hatte, um zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln.²⁹ Auffallend ist, dass es ausdrücklich darauf hinweist, dass die genannte Auffassung bestimmter Logiker an der Artesfakultät zu Problemen in der Theologie führt.³⁰ Die Artesfakultät macht sich damit das Anliegen der Theologen zu eigen. Das ist deshalb bemerkenswert, weil wir uns in einer Zeit befinden, in der es eine institutionelle Trennung zwischen den Fakultäten gab. Philosophen und Theologen arbeiteten je nach eigenen Vorgaben, mit eigenen Texten, Vätern und Lehrern. Diese theologische Sorge macht jedoch deutlich, wo

Goubier/Pouscoulous, *Virtus sermonis*, S. 219, sprechen in dieser Hinsicht vom Gegensatz zwischen einer formalen Semantik, die von den im Statut angeklagten Logikern verteidigt wurde, und einer pragmatischen Semantik, die den Fakultätsangehörigen im Statut als zu befolgende auferlegt wird. In ihrem Aufsatz vergleichen sie diese mittelalterlichen Positionen mit modernen Auffassungen in der Logik.

Siehe das Zitat in Anm. 19 und seine Fortsetzung in Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, S. 9: »Kein Magister, Baccalaureus oder Scholar, der in Paris in der Fakultät der freien Künste Vorlesungen hält, möge sich unterstehen, einem bekannten Satz eines Autors, über dessen Buch er Vorlesungen hält, für schlechthin falsch oder für wörtlich genommen falsch zu erklären, wenn er glaubt, daß der Autor beim Aufstellen dieses Satzes das Richtige meinte. Vielmehr soll er entweder diesen Satz anerkennen oder die richtige und die falsche Bedeutung unterscheiden, denn mit der gleichen Begründung müßten sonst Sätze der Bibel dem reinen Wortlaut nach für falsch erklärt werden und das ist gefährlich.« Ähnlich auch etwas weiter im Statut, in der Fortsetzung des Zitats aus Anm. 25: Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, S. 11: »Das führt zu den genannten Irrtümern, denn die Bibel und die Autoren verwenden die Worte nicht immer nach ihrer eigentlichen Bedeutung.«

für die Philosophen, trotz Trennung der Fakultäten, der Maßstab liegt: in der Wahrheit der Schrift.

Wenn ich so pauschal sage »in der Wahrheit der Schrift«, dann heißt dies nicht, dass die Philosophen zu Theologen geworden sind. Denn die Begründung ist nicht theologischer Natur. Die Argumentation ist allgemeiner. Die Fakultät behauptet, dass man die Sätze, von denen man weiß, dass der Autor, als er sie aufstellte, das Richtige meinte, nicht lediglich auf Grund des Wortlauts als falsch erklären dürfe. Dies trifft nicht nur für die Heilige Schrift zu, sondern auch für viele andere Texte, etwa die Schriften des Aristoteles, die im Unterricht benutzt wurden. Der Glaubwürdigkeit des Autors wird hier also ein größeres Gewicht zuerkannt als den von ihm verwendeten Wörtern. Dies ist freilich nicht ganz unproblematisch, denn wir können nur etwas vom Autor wissen, wenn wir die von ihm verwendeten Wörter betrachten. Das war der Fakultät auch klar und deshalb propagierte sie im Statut eine Theorie der Wortbedeutung, die von einer anderen Semantik ausging als die der beinandestehenden Logiker. Die Wortbedeutung hatte, so wurde gesagt, nicht am Wort, sondern richtete sich nach dem Sprachgebrauch des Autors, wie er sich aus der Gesamtheit seiner Texte erschließen lässt. Weil Autoren unterschiedlich sprechen, ist es nötig, in bestimmten Fällen zwischen mehreren Bedeutungen eines Wortes zu unterscheiden. Somit solle niemand behaupten, so die Fakultät im Statut, Sätze seien nicht nach ihren verschiedenen Bedeutungen hin zu unterscheiden.³¹ Um dem Ganzen Kraft zu geben, endet das Statut mit der Drohung, dass jeder, der gegen diese Bestimmung verstoße, aus der fakultären Gemeinschaft ausgestoßen und ausgeschlossen werden solle.³²

Das sind harte Worte: Ausstoß und Ausschluss. Man würde eine unmittelbare Reaktion erwarten. Studiert man aber die Quellen, so stellt man fest, dass sich im Lehrbetrieb innerhalb und außerhalb von Paris kaum ein durch das Statut bewirkter Einschnitt beobachten lässt: Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen behaupten in ihren Schriften nach wie vor, dass Sätze nicht nach ihrer Bedeutung hin zu unterscheiden sind, also das

31 Ebd., S. 11.

32 Ebd., S. 13: »Sollte sich jedoch jemand anmaßen, gegen das Vorstehende oder einen Teil des Vorstehenden zu verstoßen, dann schließen wir ihn schon jetzt mit Wirkung zu dem betreffenden Zeitpunkt aus unserem Konsortium aus und wollen, daß er ausgestoßen und ausgeschlossen bleibt.«

Gegenteil zum Statut.³³ War das Statut somit ohne Wirkung? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir auf das Gesamtgefüge der Universität schauen.

Die Universität des 14. Jahrhunderts verstand sich als Einheit ihrer Fakultäten. Neue Magister mussten öffentlich schwören, dass sie den Frieden an der Universität bewahren und nichts unternehmen würden, was die Zusammengehörigkeit der Fakultäten gefährde.³⁴ Jedoch war diese Einheit ein labiles Gleichgewicht: Die Fakultäten hatte je ihr eigenes Lehrprogramm und je ihre eigene Verwaltung. In der Regel operierten die Fakultäten innerhalb der Grenzen einer gewissen Autonomie. Zwar musste der Magister bei der Auslegung von Aristoteles auf Widersprüche zum Glauben hinweisen und sie nach Möglichkeit im Sinne des Glaubens lösen.³⁵ Dies führte aber nicht zur Abschaffung von Aristoteles als Grundtext des Unterrichts. Umgekehrt verwendeten die Theologen zwar vieles aus der Philosophie. Aber wo das Philosophische nicht passte, wurde nicht von den Vorgaben des Glaubens abgewichen. Diese Autonomie bedeutete jedoch auch, dass sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen Fakultäten gewisse Auffassungen über Wissen etablieren konnten, die nicht mehr miteinander vereinbar waren. Es konnten bestimmte Inkommensurabilitäten entstehen. Genau dies war nun in der Zeit vor 1340, dem Jahr, in dem das Statut erlassen wurde, offensichtlich passiert.

Bei einer solchen Krise musste die Einheit wieder neu gefunden werden. Eine solche Neubalancierung implizierte in der Regel aber keine Revolution. Wissen bedeutete im Mittelalter nicht Neues zu erfinden, sondern das durch die Tradition Bewährte immer wieder neu auszusortieren und zu ordnen, abhängig von den Fragen, die den Gelehrten bewegten.³⁶ Anders als an den modernen Universitäten blieben die Lehrpläne an den Fakultäten daher grundsätzlich unverändert, trotz Krisen in den Wissenschaften.

33 Dazu mit Angaben zur weiteren Literatur Braakhuis, Marsilius of Inghen, S. 91–119. Bedeutungsvoll ist auch, dass Richard Brinkley in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in England ohne weiteres von einer »modernen Vorgehensweise« spricht. Siehe den Verweis in Anm. 24.

34 So schreiben es zum Beispiel die Statuten der Artesfakultät der Universität Wien (1389) vor. Diese Statuten sind abgedruckt in Kink, *Geschichte*, Bd. 2, S. 170–226, hier S. 202.

35 Ebd., S. 202.

36 In einer Johannes Gerson zugeschriebenen Predigt wird dies prägnant ausgedrückt: Die Neuheit einer Lehre ist ein Kennzeichen ihres Irrtums. Deshalb solle man sich an der Tradition spiegeln. Siehe Gerson, *Opera Omnia*, II, S. 312.

Die Kunst des Ordners war eine Sache der Logik. Als Wissenschaft der Wissenschaften gab sie vor, wie Wissen geordnet werden musste, damit es zur Begründung eingesetzt und von Nicht-Wissen unterschieden werden konnte. Nun war die Logik des Mittelalters keine formale Logik, sondern ein aus der Praxis abgeleitetes Regelsystem. Der Maßstab lag somit letztlich im Sprachgebrauch der Disziplinen, ob dieses so dargestellt werden konnte, wie es dargestellt werden musste, damit es als wahres Sprechen begründet werden konnte. Deshalb hatten die meisten Logiker auch keine Probleme damit zu akzeptieren, dass die Wortbedeutung durch den Sprachgebrauch der jeweiligen Autoren bestimmt wird.³⁷

Damit war das grundsätzliche Problem jedoch nicht gelöst. Denn der Sprachgebrauch der Wissenschaften, auch wenn er bildlich oder metaphorisch ist, ist natürlich genauso an Wörter gebunden wie die normale, gängige Bedeutung, die die genannten Logiker selbst als Maßstab genommen hatten. Der Logiker kann das Wissen nur ordnen, wenn er weiß, was mit dem Wissen gemeint ist. Über den Inhalt kann er selbst nicht entscheiden. Hierfür ist der Logiker, wenn es sich um die Heilige Schrift handelt, vom Theologen abhängig.³⁸ Aber wenn die Bedeutung einmal bestimmt ist, ist es seine Aufgabe, genau diese Bedeutung so zu ordnen und keine andere. Er muss die Wissenschaften zur Eindeutigkeit zwingen. Denn anders wird Wissen mit Nicht-Wissen vermischt. Es ist also nicht verwunderlich, dass auch nach dem Statut Logiker wie Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen behaupten können, dass Sätze nicht unterschieden werden dürfen, ohne dass sich diesmal darüber in Paris die Theologen aufregten.

Die Kunst des Logikers an einer mittelalterlichen Universität bestand also darin, über Wissen zu sprechen, aber nicht zu früh zu sprechen ohne auf die Wissenschaften zu warten, vor allem dann nicht, wenn die Wissenschaften sich über die Bedeutung von Wörtern noch nicht oder nicht mehr im Klaren waren. Logiker, die zu früh sprachen, wurden von den Wissenschaftlern als Irrlehrer dargestellt. Solche Logiker hatte es offensichtlich in

37 Über diesen pragmatischen Hintergrund der mittelalterlichen Logik handelt Schulthess, *Multiplicitas und distinctio*, S. 287–334.

38 So bereits bei Augustinus, *Die christliche Bildung*, Buch 2, XXXI.49.120, S. 88: »Da es nun wahre logische Verknüpfungen nicht allein von wahren, sondern auch von falschen Ansichten gibt, ist es leicht, die Wahrheit der Wissenschaft von den logischen Schlüssen auch in jenen Schulen zu lernen, welche sich außerhalb der Kirche befinden. Die Richtigkeit der Aussagen muß jedoch in der Hl. Schrift aufgespürt werden.«

Paris gegeben und diesen wurde von der Fakultät dann auch mit Ausschluss gedroht.

Hatte sich dann nichts geändert? Sicher wohl. Die Sprache der Logiker war wieder dem Sprachgebrauch der Wissenschaften angeglichen. Dies sieht nach einem *happy end* aus, aber ist so nicht gemeint. Denn schon wenig später standen Philosophen und Theologen wieder in einem neuen und viel größeren Konflikt einander gegenüber, nämlich dem Wegestreit, wieder ausgelöst durch die Logik.³⁹

Ist die Logik dann der Motor der Wissensentwicklung? Nein, sie ist vielmehr, wenn man am Bild des Motors festhalten will, dessen Turbo. Sie exponiert, was in den Wissenschaften an Wissen produziert wird, indem sie deutlicher als diese Wissenschaften sagt, was als Wissen betrachtet wird. Das schreckt in manchen Fällen ab und so entstehen die Konflikte.

Platon hatte auf die Gefahr der Logik hingewiesen aber gleichzeitig ihre Notwendigkeit hervorgehoben. Seine Lösung war ein sorgfältig aufgebautes Curriculum, in dem die Logik durch die Wissenschaften an die zur Debatte stehende Sache gebunden wurde, sie selbst aber gleichzeitig an oberster Stelle stand. Die mittelalterliche Universität lässt sich als eine Fortsetzung dieses Programms verstehen, wenn sie in Anlehnung an Aristoteles die Logik an den Anfang rückt. Die Artesfakultät sieht sich in diesem Ganzen als Hüterin der Logik und bindet sie im Konfliktfall an den Sprachgebrauch der Wissenschaften. Dass es solche Konflikte gab, zeigt, dass die Sprache der Wissenschaften sich hin und wieder änderte und die Grenzen zwischen Wissen und Nicht-Wissen von der Logik wieder neu gezogen werden mussten. Will man diese Grenzziehungen in einer Geschichte der mittelalterlichen Wissensformen nachzeichnen, dann ist es wichtig auf die Logik als Wissenschaft der Wissenschaften zu schauen. Auch wenn sie das Prügelkind der Wissenschaften war, hat sie diesen Wissenschaften allererst den Stock zum Schlagen gegeben: nämlich die Erkenntnis, was Wissen nun eigentlich sei und worin es sich von Nicht-Wissen unterscheide.

³⁹ Den Bezug zwischen Logik und Theologie, wie er im Wegestreit zu Konfliktstoff führte, habe ich dargestellt in Hoenen, Nominalism in Cologne, S. 85–128.

Literatur

- Aristoteles, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Darmstadt 1995.
- Aristotelis *Peripateticorum principis Organum*, recensuit Julius Pacus, Frankfurt/M. 1597, Nachdruck Hildesheim 1967.
- Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina Christiana)*, Übers., Anm. u. Nachwort v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002.
- Augustinus, »Über die Ordnung«, in: ders., *Philosophische Frühdialoge*, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss u.a., München 1972, S. 215–365.
- Braakhuis, Henk A.G., »Marsilius of Inghen's Questiones elenchorum and the discussion on the (non-)distinction of propositions«, in: Maarten J.F.M. Hoenen/Paul J.J.M. Bakker, *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden 2000, S. 91–119.
- Chartularium universitatis Parisiensis*, Bd. 2, erster Teil, hg. v. Henricus Denifle/Aemelius Chatelain, Paris 1891.
- Franciscus de Meyronnes, *Passus super Universalia et Praedicamenta Aristotelis*, Venedig 1517.
- Gál, Gideon/Rega Wood, »Richard Brinkley and his Summa Logicae«, *Franciscan studies*, Jg. 40 (1980), S. 59–78.
- Goubier, Frédéric/Nausicaa Pouscoulous, »Virtus Sermonis and the semantics-pragmatics distinction«, *Vivarium*, Jg. 49 (2011), S. 214–239.
- Hoenen, Maarten J.F.M., »Nominalism in Cologne. The student notebook of the dominican Servatius Fanckel. With an edition of a disputatio vacationalis held on July 14, 1480 ›Utrum in deo uno simplicissimo sit trium personarum realis distinctio‹«, in: Spencer E. Young (Hg.), *Crossing boundaries at medieval universities (Education and society in the middle ages and renaissance 36)*, Leiden 2011, S. 85–144.
- Hugo von Sankt Viktor, *Studienbuch (Didascalicon de studio legendi)*, übers. u. eingel. v. Thilo Offergeld (Fontes Christiani 27), Freiburg 1997.
- Johannes Gerson, *De mystica theologia*, hg. v. André Combes, Lugano 1958.
- Johannes Gerson, *Opera omnia*, hg. v. Louis Ellies Du Pin, 5 Bde., Antwerpen 1706, Nachdruck Hildesheim 1987.
- Kink, Rudolf, *Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien*, Bd. 2: Statutenbuch der Universität, Wien 1854.
- Paqué, Ruprecht, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 14)*, Berlin 1970.
- Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunter Eigler, Darmstadt 1990.
- Schulthess, Peter, »Multiplicitas und distinctio als charakteristisches Thema der logica moderna innerhalb der ars disputationis«, *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, Jg. 76 (2009), S. 287–334.
- Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder, Frankfurt/M. 1985.

- Sorabji, Richard, *The philosophy of the commentators, 200–600 AD. A sourcebook*, Bd. 3: Logic and metaphysics, Ithaca, New York 2005.
- Tewes, Götz-Rüdiger, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13), Köln 1992.
- Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem*, hg. v. Joseph C. Wey, St. Bonaventure (Opera theologica 9), New York 1980.
- Wilhelm von Ockham, *Summe der Logik. Aus Teil I: Über die Termini*, ausgewählt, übers. u. mit Einführung und Anmerkungen hg. v. Peter Kunze (Philosophische Bibliothek 363), Hamburg 1984.